

Rezension: Sidel, John T. (2006): Riots, Pogroms, Jihad. Religious Violence in Indonesia

Slama, Martin

Veröffentlichungsversion / Published Version
Rezension / review

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Slama, M. (2008). Rezension: Sidel, John T. (2006): Riots, Pogroms, Jihad. Religious Violence in Indonesia. [Rezension des Buches *Riots, Pogroms, Jihad : Religious Violence in Indonesia*, von J. T. Sidel]. *ASEAS - Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 1(2), 197-201. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-362724>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Rezension / Review

Sidel, John T. (2006): *Riots, Pogroms, Jihad. Religious Violence in Indonesia.*

Ithaca and London: Cornell University Press.

ISBN: 0-8014-7327-6. xvii + 279 Seiten

MARTIN SLAMA

*Forschungsstelle Sozialanthropologie, Österreichische Akademie der Wissenschaften / Social Anthropology
Research Unit, Austrian Academy of Sciences*

*ASEAS - Österreichische Zeitschrift für Südostasienwissenschaften / Austrian Journal of South-East Asian Studies,
1 (2), 2008*

SEAS - Gesellschaft für Südostasienwissenschaften - www.SEAS.at

John T. Sidel, Professor für internationale und vergleichende Politikwissenschaft an der London School of Economics, legt mit *Riots, Pogroms, Jihad* ein Buch vor, das die Konflikte und Gewaltausbrüche, die in Indonesien im Zeitraum von 1995 bis 2005 auftraten, in einen Analyserahmen stellt. Dieser Ansatz unterscheidet *Riots, Pogroms, Jihad* von den zahlreichen in den letzten Jahren erschienenen Arbeiten, die sich auf einzelne Phänomene wie „ethnische Konflikte“ oder „islamischer Terrorismus“ in Indonesien konzentrieren – Gewaltphänomene in jener kritischen Phase, in der das Land eine Transformation vom autoritären Suharto-Regime in eine demokratischere Ordnung vollzog.

Für Sidel sind die Gewaltausbrüche nicht von Religion zu trennen, die er nicht als Glaubenserfahrung oder als „kulturelles System“ untersucht, wie dies etwa der Kulturanthropologe Clifford Geertz tut, sondern als ein Feld im Sinne Pierre Bourdieus, das durch Institutionen, Machtbeziehungen, materielle Produktion und Akkumulation, Dispositionen (Habitus) und durch die Distribution von symbolischem Kapital bestimmt ist. Des Weiteren geht Sidel historisch vor, indem er bis in die Kolonialzeit und das frühe unabhängige Indonesien zurückgeht, als sich das religiöse Feld in Indonesien konstituierte, um die Diskontinuitäten und Verschiebungen in der Positionierung von Religion in Indonesiens Öffentlichkeit festzustellen.

Das religiöse Feld und seine Überschneidungen mit den beiden anderen zentralen Feldern der Macht, nämlich der Politik und Wirtschaft, stellt für Sidel den strukturellen Rahmen der religiösen Gewalt dar, die er als kollektive physische Attacken definiert, die gegen Personen oder deren Eigentum gerichtet sind und die religiöse Dogmen, Grenzen, Institutionen, Traditionen, oder Werte lautstark verteidigen oder preisen und bei denen religiöse Symbole und Slogans eingesetzt werden.

Das erste Kapitel zeigt bereits, dass die ab den 1990ern aufgetretene Gewalt in Indonesien - von den sogenannten anti-chinesischen Unruhen über die Konflikte zwischen Muslimen und Christen in Ostindonesien bis zu den islamistischen Terroranschlägen - immer religiöse Konnotationen aufwies. Seinem theoretischen Ansatz gemäß hält Sidel jedoch nicht viel von Erklärungsansätzen, die in der Religion an sich das Problem sehen. Er sieht im Gegenteil Religion bzw. in konkreten Fall den Islam eingebettet in Klassenbeziehungen, in Beziehungen zum Staat und generell zu säkularen Institutionen, die die Grenzen und den Grad der Autonomie des religiösen Feldes mitbestimmen. Die verschiedenen Formen religiöser Gewalt reflektieren laut Sidel vielmehr die sozialen und politischen Veränderungen in Indonesien und somit die Rahmenbedingungen dafür, die Religion der Mehrheit, nämlich den Islam zu artikulieren, zu repräsentieren, sich für ihn einzusetzen bzw. durch ihn zu mobilisieren.

In Kapitel 2 untersucht Sidel die spezielle Klassenstruktur, die im kolonialen Indonesien ihre Form annahm und Kapital in den Händen der chinesischen Minderheit konzentrierte, die sich - bis auf wenige Ausnahmen - nicht zum Islam bekennt. Dieser Kapital besitzenden Klasse stand die Mehrheit der einfachen, meist muslimischen Bevölkerung sowie die einheimische politische Elite gegenüber, die sich zunächst hauptsächlich aus der lokalen Aristokratie speiste und für deren Reproduktion moderne Bildungsinstitutionen immer wichtiger wurden. Sidel zeigt hier Parallelen auf zwischen dem holländischen System der Organisation der Gesellschaft in „Säulen“ (*verzuiling*), d.h. in eine protestantische und eine katholische Säule, die über ihre Institutionen, vor allem im Bereich der Bildung, in den Niederlanden staatstragende Netzwerke formten, und dem in Indonesien als *aliran* (Strömung) bekannten Phänomen, das die Aufgliederung der Gesellschaft in islamisch traditionelle, islamisch modernistische und säkular/christliche (sowie bis in die Sukarno-Zeit kommunistische) Solidaritätsnetzwerke beschreibt.

In der Folge (Kapitel 3) beschäftigt sich Sidel damit, was aus dieser Klassenstruktur und den *aliran* in Suhartos sogenannter Neuen Ordnung (1966-98) wurde. Er unterscheidet hier zwei Phasen: die erste dauerte vom Beginn der Neuen Ordnung bis in die späten 1980er Jahre, die zweite umfasste die 1990er Jahre bis zur Abdankung Suhartos. Die erste Phase charakterisiert Sidel als „capitalism with a Chinese face“, in der Suharto eine kleine Gruppe chinesischer Unternehmer protegierte, die dadurch zu großem Reichtum gelangten, und als

„authoritarianism with a Christian sword“, da er sich im politischen Feld und vor allem im Militär auf christliche und säkulare Netzwerke stützte. Diese „Ordnung“ der Neuen Ordnung ließ sich jedoch in den 1990ern, in denen der Islam als Identitätsmarker für Indonesiens wachsender Mittelklasse immer bedeutender wurde (nicht zuletzt auch aufgrund dessen, dass die Neue Ordnung in anti-kommunistischer Absicht die Religionen allgemein förderte), nicht mehr aufrecht erhalten. Suharto machte so einen Schwenk von den christlichen Netzwerken zu den islamisch modernistischen, während das islamisch traditionelle Lager unter der Führung des späteren Präsidenten Abdurrahman Wahid (1999-2001) von sich aus eine größere Distanz zu dem nach wie vor autoritären Regime einnahm. Aufgrund dieses nicht zu übersehenden Schwenks Suhartos gewann der Islam eine stärkere Position in Indonesiens Öffentlichkeit, und prominente Vertreter der islamisch modernistischen Strömung konnten in die politische Elite des Landes vorstoßen. In dieser Zeit der Neustrukturierung des politischen Feldes Mitte der 1990er Jahre ereigneten sich auch die ersten Gewaltausbrüche, die dieses Buch unter der Kategorie „riots“ analysiert.

In Kapitel 4 geht Sidel konkret auf die Unruhen in den Jahren 1995 bis 1997 ein, die sich hauptsächlich gegen chinesische Geschäfte und Kirchen richteten und denen meist Dispute zwischen Muslimen und Chinesen bzw. Gerüchte über respektloses Verhalten von Chinesen dem Islam gegenüber vorausgingen. In dieser Zeit wurden die Klassenunterschiede unter den MuslimInnen Indonesiens immer sichtbarer. Die neue islamische Mittelklasse nahm einen ähnlichen Lebensstil an wie ihre chinesischen und christlichen Pendants, die nun gemeinsam die Einkaufszentren der Städte bevölkerten, mit ihren scheibengetönten Autos die Straßen verstopften und in bewachten Wohnsiedlungen lebten. Diese Entwicklungen erzeugten Ambiguitäten und Spannungen, was die Position des Islam in Indonesien betrifft, der bisher von vielen seiner Anführer als (alternative) Identität für die einfache Bevölkerung präsentiert wurde. Vor diesem Hintergrund des Entstehens neuer (widersprüchlicher) islamischer Identitäten und Klassenlagen sowie der nach wie vor starken chinesischen ökonomischen Elite sieht Sidel die zahlreichen Unruhen dieser Jahre.

Dem Höhepunkt dieser anti-chinesischen Gewalt geht Sidel in Kapitel 5 nach. Im Zuge der Abdankung Suhartos nahm diese einen Charakter an, der der islamischen Elite, die mit B.J. Habibie als Suhartos Nachfolger und Vorsitzender der islamischen Intellektuellenorganisation Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) plötzlich im Zentrum der Macht angelangt und zuvor mit anti-chinesischer und anti-christlicher Rhetorik aufgefallen war, zu weit ging. Diesmal wurden nicht nur chinesische Geschäfte und Wohnhäuser angezündet, sondern auch chinesische Frauen vergewaltigt. Diese Gewalt konnte nun nicht mehr als „islamisch“ interpretiert werden, als der Volkszorn einfacher Muslime, der sich gegen nicht-muslimische Kapitalisten richtet, und verstärkte die Zweifel und Ambiguitäten bezüglich der Position des

Islam in Indonesien, die auch die Post-Suharto-Ära bestimmen sollten, in der neue Formen religiöser Gewalt zum Vorschein kamen.

Kapitel 6 behandelt diese Formen von Gewalt der Jahre 1999 bis 2001, die Sidel „interreligious pogroms“ nennt. In dieser Periode verlor auch die islamisch modernistische Elite einen beträchtlichen Teil ihres politischen Einflusses, denn Habibie, ihr Patron, wurde Ende 1999 als Präsident nicht wieder gewählt, sondern Abdurrahman Wahid von der islamisch traditionellen Strömung, der 2001 wiederum von der säkularen Megawati Sukarnoputri, der Tochter des Staatsgründers Sukarno, abgelöst wurde. Diese politischen Turbulenzen und die damit verbundene Unsicherheit waren vor allem in jenen östlichen Provinzen Indonesiens zu spüren, in denen sich die christliche und muslimische Bevölkerung ungefähr die Waage hält und religiöse Netzwerke für die lokale Machtaufteilung eine große Rolle spielen. Im Bezirk Poso in Zentralsulawesi und in den Provinzen der Molukken und Nord-Molukken, die diesem Bild entsprechen, brachen die interreligiösen Pogrome schließlich aus.

Im letzten Kapitel stellt Sidel das dritte Muster religiöser Gewalt in Indonesien vor, das sich beträchtlich von den anderen beiden (Unruhen und Pogrome) unterscheidet. Beim Jihad handelt es sich nicht um die relativ spontane Gewaltausübung ganzer Bevölkerungsgruppen, sondern dieser wird von wenigen, genau planenden Spezialisten getragen. Sidel versteht unter dieser Kategorie islamische Milizen, die von Java in die Krisenherde in Ostindonesien geschickt wurden, sowie Terrorgruppen, die von 2000 bis 2004 Indonesien mit Bombenattentaten in Atem hielten. Der verheerendste Anschlag wurde am 12. Oktober 2002 auf einen Nachtclub in Bali verübt, bei dem über 200 Menschen den Tod fanden. Diese Anschläge auf vermeintlich westliche Ziele wie Nachtclubs, Hotels und Botschaften reflektiert laut Sidel die Veränderungen in der Konstellation zwischen religiösem und politischem Feld (S. 214): „This new constellation was one in which the space for the promotion of Islam in the national parliamentary arena had dramatically shrunk, and in which the channels of quiet collaboration between jihadi activists and sympathetic elements in the state and the political class were rapidly being closed down.“ Weit davon entfernt, den Islam der Mehrheit der MuslimInnen Indonesiens zu repräsentieren, wurden die Anschläge der Jihadisten als sektiererische Gewalt wahrgenommen, die auch eine Delegitimation der nicht-gewalttätigen Islamisten zur Folge hatte (was z.B. auch im Wahlergebnis von 2004 reflektiert ist; Parteien mit einem prononciert islamistischen Programm konnten bei diesen Wahlen nicht reüssieren). Die Terroranschläge 2000 bis 2004, folgert Sidel, sind die traurigen Ausläufer eines gescheiterten islamistischen Projekts, das sich nach dem Fall Suhartos Chancen auf die Macht in Indonesien, dem Land mit der weltweit größten islamischen Gemeinschaft, ausgerechnet hatte.

Aus der Perspektive von 2006, als dieses Buch erschien, und auch aus heutiger Sicht gehört die von Sidel beschriebene religiöse Gewalt - und zwar alle drei Formen - der Vergangenheit an,

obwohl religiöse Spannungen in manchen Teilen Indonesiens nach wie vor zum Alltag gehören. Nichtsdestotrotz ist der „triumph for multifaith tolerance or secularism“ (S. 223), den Sidel am Ende seines Buches verkündet, nicht als ein solcher zu werten. Denn in den letzten Jahren versuchten islamistische Kräfte in Indonesien nicht durch Gewalt, sondern auf Provinz- und Distriktsebene in den Lokalparlamenten, die nach Suharto aufgewertet wurden, oder auch durch die staatlich anerkannte Organisation der Islamgelehrten (Majelis Ulama Indonesia) ihre Agenda durchzusetzen. Das im Moment relativ gewaltfreie Tauziehen zwischen islamistischen und säkularen bzw. christlichen Kräften hat noch lange nicht mit einem Sieg von Letzteren ihr Ende erreicht. Sidel ist jedoch zuzustimmen, wenn er die religiöse Gewalt von 1995 bis 2005 als einen Prozess beschreibt, aus dem die Islamisten geschwächt hervorgegangen sind. Hier kommt die Stärke von Sidels Ansatz zum Tragen, die nicht nach unmittelbaren Gründen für die Gewaltakte sucht, sondern mit der Analyse der Verschränkungen der religiösen, politischen und wirtschaftlichen Felder ein umfassendes Bild der gesellschaftlichen Strukturen und sozio-politischen Konstellationen Indonesiens zeichnet. Diese Strukturen und Konstellationen, in denen die Gewalt verankert ist, frei zu legen, ist das große Verdienst von Sidels Buch.